

# La economía otra y la invención del Neoliberalismo<sup>1</sup>

## Of other economy and the invention of Neoliberalism

Luis Álvarez Falcón<sup>2</sup>  
Universidad de Zaragoza (España)

Recibido: 15-11-13

Aprobado: 06-12-13

---

### Resumen

El presente texto aborda la relación individuo-sociedad-estado desde la evolución del liberalismo como ideología. Su estructura argumentativa toma como articulación las nociones de apariencia, falacia, utopía y heterotopía. Los cuatro conceptos son asociados a los análisis críticos de cuatro referencias teóricas de extraña actualidad: Hannah Arendt, Karl Polanyi, Pierre Bourdieu y Michel Foucault. Las premisas y las conclusiones defendidas en este discurso tendrán sus fundamentos en algunas de las sistematizaciones más potentes del siglo XX: la Fenomenología, el Marxismo, la Sociología crítica y el Estructuralismo.

**Palabras-clave:** apariencia; falacia; utopía; heterotopía; experiencia; subjetividad; liberalismo; globalización.

---

<sup>1</sup> El presente texto es la transcripción de la conferencia «Las economías otras y la invención del Neoliberalismo», impartida en la Facultad de Economía de la Universidad Michoacana de San Nicolás de Hidalgo (UMSNH), Morelia (México), con la participación de su Instituto de Investigaciones Económicas (IIE).

<sup>2</sup> (falcon@unizar.es). Profesor del área de Filosofía Moral del Departamento de Filosofía de la Universidad de Zaragoza. Ha impartido docencia como profesor de Filosofía Política en España y en México. Es miembro del Círculo Latinoamericano de Fenomenología y profesor colaborador en la Universidad Michoacana de San Nicolás de Hidalgo, Morelia, Michoacán. Autor del ensayo *Realidad, arte y conocimiento. La deriva estética tras el pensamiento contemporáneo* (Horsori, 2008), colaborador en la edición de *La filosofía y la identidad europea* (Pretextos, 2010) y coordinador del monográfico *La sombra de lo invisible. Merleau-Ponty (1961-2011)* (Eutelequia, 2011). ([www.luisalvarezfalcon.com](http://www.luisalvarezfalcon.com)).

## Abstract

The present text approaches the relation between individual-society-state since the evolution of liberalism as an ideology. Its argumentative structure revolves around the notions of appearance, phallacy, utopia and heterotopia. These four concepts are related to the critical analysis of four currently relevant theoretical referents: Hannah Arendt, Karl Polanyi, Pierre Bourdieu and Michel Foucault. The premises and conclusions put forth in this study have their foundations in some of the most relevant systematisations of the 20th century: Phenomenology, Marxism, critical Sociology and Structuralism.

**Key-words:** appearance; phallacy; utopia; heterotopia; experience; subjectivity; liberalism; globalisation.

## 1. Apariencia y política

El tema de estas reflexiones es un lugar común. En el año 1967, la pensadora alemana Hannah Arendt escribió en las páginas del semanario norteamericano *The New Yorker* el ensayo titulado *Verdad y política*. Este análisis tenía su origen en la polémica que había suscitado su libro sobre Adolf Eichmann, *Eichmann en Jerusalén: Un estudio sobre la banalidad del mal*, publicado en 1961. La intelectual judía era la enviada especial de la revista estadounidense al proceso que se realizaba en Israel contra el responsable en las SS nazi del transporte de seres humanos a los campos de exterminio. Hoy, paradojas de la industria cultural, este clásico del pensamiento político se ha difundido en el mundo entero a través del filme<sup>3</sup> dirigido por Margarethe von Trotta, cineasta alemana que se hizo conocida como actriz en filmes de Fassbinder, y que es protagonizado por Barbara Sukowa, quien ganó en Cannes, en 1986, por su interpretación de otra mujer fuerte, Rosa Luxemburgo. Arendt, en 1961, había escrito en su libro demasiadas verdades incómodas — principalmente, denunciaba el comportamiento de los consejos de gobierno judíos en los guetos durante el Holocausto — y tuvo que padecer fuertes ataques y críticas por ello. Esto le hizo incidir sobremanera en una antigua cuestión que también preocupó especialmente a su contemporáneo Leo Strauss: decir la verdad en la ciudad conlleva riesgos. De ahí que en su ensayo de 1967, Hannah Arendt incidiera en una serie de preguntas de difícil respuesta:

Siempre se vio a la mentira como una herramienta necesaria y justificable no sólo para la actividad de los políticos y los demagogos sino también para la del hombre de Estado. ¿Por qué? ¿Qué significa esto para la naturaleza y la dignidad del campo político, por una parte, y para la naturaleza y la dignidad de la verdad

<sup>3</sup> “Hannah Arendt”, Directora: Margarethe von Trotta, con la participación de Barbara Sukowa, Alemania, Francia, Luxemburgo 2012, 113 Min.

y de la veracidad, por otra? ¿Está en la esencia misma de la verdad ser impotente, y en la esencia misma del poder ser falaz? ¿Y qué clase de poder tiene la verdad, si es impotente en el campo público, que más que ninguna otra esfera de la vida humana garantiza la realidad de la existencia a un ser humano que nace y muere, es decir, a seres que se saben surgidos del no-ser y que al cabo de un breve lapso desaparecerán en él otra vez? Por último, ¿la verdad impotente no es tan desdeñable como el poder que no presta atención a la verdad?<sup>4</sup>.

La cuestión fundamental que plantea el texto sigue cobrando actualidad en la evolución de las ideas políticas y de la teoría económica subsidiaria. Sin duda, cualquier principio trascendente a la mera existencia se puede poner en lugar de la justicia y en lugar de la verdad, y si ponemos la verdad en ese sitio *-Fiat veritas, pereat mundus-*, el antiguo adagio suena más razonable, indicará la autora. Si entendemos la acción política en términos de una categoría medios-fin, tal como nos recuerdan los continuos y actuales excursos sobre el pensamiento de Maquiavelo, llegaremos a la conclusión, sólo en apariencia paradójica, de que la mentira puede servir a fin de establecer o proteger las condiciones para la búsqueda de la verdad, y en ello reconoceremos la incuestionable preponderancia histórica de las tesis de Thomas Hobbes, cuya lógica incansable nunca fracasa cuando debe llevar sus argumentos hasta extremos en los que su carácter absurdo se vuelve obvio. Y las mentiras, que a menudo sustituyen a medios más violentos, bien pueden merecer la consideración de herramientas relativamente inocuas en el arsenal tanto de la acción política como de la acción económica. Veamos pues una breve consideración sobre este asunto en la evolución y las metamorfosis de una de las grandes invenciones de la humanidad: el liberalismo económico.

El 9 de marzo de 1776, en pleno esplendor del siglo de las luces, apareció en Londres la célebre *Investigación sobre la naturaleza y causas de la riqueza de las naciones*. Su autor, el escocés Adam Smith, estaba destinado a pasar a la historia como el padre de una de las más pregnantas y absorbentes ideologías de la historia: el liberalismo económico. Casi un siglo antes, en 1689, Sir John Locke había publicado en Inglaterra sus famosos *Dos tratados sobre el gobierno civil*. En este contexto, y en pleno auge de una nueva clase emergente, la burguesía mercantil, la noción de “Libertad” servirá para alimentar una nueva mitología, que cobrará una especial relevancia cuando, en 1863, John Stuart Mill sienta las bases de una nueva doctrina ética: el utilitarismo. Adam Smith, Jean-Baptiste Say y David Ricardo habrán dado inicio a la denominada “escuela económica clásica”, y la “Utilitarian Society”, el utilitarismo, propuesto originalmente por Jeremy Bentham, se convertirá en un credo que servirá de base al reclamo en favor de la libertad individual y del funcionamiento de la cooperación basada en la división del trabajo. El espíritu de la Ilustración y los sucesivos cambios en la concepción del hombre, de la moral y de la sociedad europea irán transformando las diferentes representaciones del mundo de

<sup>4</sup> Hannah Arendt. *Verdad y Política* [en *Entre el pasado y el futuro, ocho ejercicios sobre la reflexión política*. Trad. de Ana Poljak. Barcelona, Península, 1996].

la vida. A ello habrá que añadir una honda transformación en todas las formaciones prácticas, incluyendo las ciencias objetivas, en tanto que hechos de cultura, así como la dimensión histórica de la revolución industrial.

La necesidad de fundamentación y legitimación del estado burgués tendrá como ejemplo más notable la desesperada sistematización del idealismo alemán y la ansiada búsqueda de una solución racional al anquilosamiento feudal de los antiguos regímenes. La nueva estructura económica exigirá un gran andamiaje teórico que, en términos ideológicos, y para generar doctrina, se irá nutriendo de la invención del idealismo. Sin embargo, el gran avatar de la revolución industrial someterá a este nuevo credo a la presión desordenada de una sucesión de cambios y transformaciones, más rápidos si cabe que su propia capacidad de variación, adaptación y estabilidad. Las sucesivas transformaciones del devenir histórico harán que el motor propio de la historia humana esté alimentado por la novedad infinita e inasumible de una serie de “catástrofes”, que realimentarán sin cesar, de modo imprevisible, las operaciones humanas, convirtiendo la esencia del liberalismo en un versátil e incierto “transformista”, cuya efectividad residirá en su capacidad de travestirse y modificar permanentemente la representación del mundo vivido. Esta facultad de adaptar la realidad a sus representaciones, de acomodar las circunstancias a las concepciones, los hechos a los valores y, en definitiva, los procesos materiales a una serie infinita de causas, le otorgarán capacidad, virtud y competencia para modularse interminablemente.

El nuevo capitalismo industrial del siglo XIX será un ejemplo paradigmático de la modulación del liberalismo en su afán de variación y supervivencia. El imparable motor de cambio de la revolución tecnológica exhibirá el potente mecanismo de absorción, trituración, gestión y digestión de esta nueva ideología que muy pronto acabará mostrando sus excesos, sus disritmias y sus residuos concomitantes, en gran parte anunciados ya por el imperialismo, el colonialismo y, posteriormente, por la amenaza del totalitarismo, tal como después corroborarán los diagnósticos del siglo XX, en boca de las principales corrientes críticas de la intelectualidad tras la Segunda Guerra Mundial (marxismo, fenomenología, teoría crítica, existencialismo, etc.).

A partir de este momento, la teoría económica deberá imponerse una estricta vigilancia, como prevención a los posibles excesos de un sistema económico autorregulador y autoorganizativo, cuyo funcionamiento interno parece poder prescindir de su relación con el mundo efectivo, más allá de lo humano, configurando la realidad en una invención formal con aparentes caracteres utópicos.

En el «Prólogo a la primera edición norteamericana» de *Los orígenes del totalitarismo*, Hannah Arendt, después de hacer un excursus sobre la pérdida de raíces que ha sobrevenido al mundo entero tras la colonización, el imperialismo y el totalitarismo, será firme al señalar:

Jamás ha sido tan imprevisible nuestro futuro, jamás hemos dependido tanto de las fuerzas políticas, fuerzas que parecen pura insania y en las que no puede confiarse

si se atiende uno al sentido común y al propio interés. Es como si la Humanidad se hubiera dividido a sí misma entre quienes creen en la omnipotencia humana (los que piensan que todo es posible si uno sabe organizar las masas para lograr ese fin) y entre aquellos para los que la impotencia ha sido la experiencia más importante de sus vidas. Al nivel de la percepción histórica y del pensamiento político prevalece la opinión generalizada y mal definida de que la estructura esencial de todas las civilizaciones ha alcanzado su punto de ruptura. Aunque en algunas partes del mundo parezcan hallarse mejor preservados que en otras, en lugar alguno pueden proporcionar esa percepción y ese pensamiento una guía para las posibilidades del siglo o una respuesta adecuada a sus horrores<sup>5</sup>.

En efecto, la pensadora alemana es certera al señalar esa primitiva partición de la Humanidad que resonaba ya, en plena Ilustración europea, en las viejas formulaciones del antiguo contractualismo. El modelo hobbesiano, el contrato liberal y el contrato social reverberarán perpetuamente en las diferentes aproximaciones teóricas del pensamiento político contemporáneo. Las hondas raíces ideológicas de las tres representaciones convergerán en una amalgama reticente y promiscua, que quedará modulada por los avances y retrocesos de la teoría económica y de sus insuficiencias políticas. Como radiación de fondo sonará el eco de los viejos vestigios de una reforma religiosa que ha impregnado, pese a la libertad de culto y creencias, el mundo de ayer, el mundo protestante (calvinista) del capitalismo tardío.

Una vez más, Max Weber nos recordará que la *virtud* capitalista del sentido de los negocios y una forma de piedad intensa impregnan y regulan todos los actos de la vida<sup>6</sup>. La «angustia psicológica» provocada por el dogma de la doble predestinación estará en el origen de la incesante actividad empresarial de los devotos europeos y estadounidenses. Los fieles no sabrán si están en el grupo de los elegidos o de los reprobados, sufriendo crisis de angustia a las que los pastores se enfrentarán recomendándoles trabajar sin descanso. Del mismo modo, tal como nos señala Georg Jellinek en su *Teoría General del Estado*, la defensa calvinista del principio de libertad religiosa contribuirá decisivamente a la formación del constitucionalismo moderno. El propio Herbert Marcuse señalará la importancia de Calvino en la separación de sujeto y praxis que se produce en el protestantismo, como consecuencia de la escisión entre libertad interior y la sujeción externa a la autoridad. En consecuencia, toda una retórica de la secularización servirá de base ideológica a la concepción del mundo que se va desplegando a través de las evoluciones del liberalismo. No es de extrañar que, en 1922, Carl Schmitt, uno de los principales ideólogos del Movimiento Revolucionario Conservador de Alemania, acuñara su famosa sentencia: «Todos los conceptos pregnantos de la teoría moderna del Estado son conceptos teológicos secularizados». Esta «teología política», que reposa silenciosamente en los

<sup>5</sup> Hannah Arendt. *Los orígenes del totalitarismo*, Madrid, Ed. Taurus, 2004, p. 9.

<sup>6</sup> Max Weber, *La ética protestante y el espíritu del capitalismo*, México, Fondo de Cultura Económica, 2003.

estratos más profundos del pensamiento político y económico contemporáneos, ha de aportarnos luz a la comprensión de tres de las revoluciones que determinan las metamorfosis del liberalismo en el siglo XXI. Sus concreciones, a partir de las tres grandes religiones monoteístas, plantean un duro enfrentamiento entre la revolución protestante, el sionismo y el islamismo.

Como si de una deriva continental se tratase, los movimientos de expansión del liberalismo, sus sucesivas crisis, avances y retrocesos, han ido alimentándose de un contexto histórico convertido en escenario de transformación continua, mutación, desviación y anamorfosis, deformación coherente. Su desenvolvimiento ha sido inversamente proporcional al desplazamiento de la tectónica de placas de Alfred Wegener. Hoy, podemos hablar de un nuevo *Pangea* que, tras la Segunda Guerra Mundial, el hundimiento de los bloques históricos y el nuevo surgimiento de un colonialismo global, tecnológico, político y económico, ha ido configurando la nueva versión del *primus circumdedisti me*, que Juan Sebastián Elcano pronunciara evocando al hombre que fue primero en “globalizar”, circundar, la esfera terrestre.

La Ronda de Doha, aquella gran negociación emprendida para liberalizar el comercio mundial y cuyo objetivo apuntaba a completar un tema que había quedado pendiente de un gran ciclo anterior, la llamada Ronda de Uruguay, ahora se eternizará. Los flujos financieros circundan el globo a la velocidad de la luz, sin trabas ni tasas. Sus lugares de indeterminación, espacios formales por completar, y cuyos cumplimientos van a hacer variar las lógicas de la revolución del Neoliberalismo, serán también “cajas negras”, zonas sin legislación ni legitimidad, sin control, sin humanidad. El terrorismo internacional, el tráfico de capitales, la proliferación de núcleos de poder ajenos a la sociedad civil, agencias de valoración de riesgos, oscilaciones en la lógica financiera, guerras preventivas, etc., configurarán una fenomenología del movimiento de transformación de esta gran matriz. La libertad anunciada por John Locke y Adam Smith aparecerá, en algunos casos, como “Jauría”, y la teoría económica, la microeconomía y la macroeconomía, correrán a contrapelo *ex abrupto* de la velocidad de los acontecimientos, de las situaciones y de una novedad más rápida que el movimiento de reflexión sobre sus propios fundamentos. Podremos decir que, en este caso, adaptarse a las propias variaciones de su lógica, saturará la teoría, hipertrofiando sus recursos y limitándola al peligroso ejercicio de dar cuenta de los fenómenos y dejarse modificar en función de su inercia autónoma, libre y a la deriva. Los viejos conceptos se habrán convertido en *Idolas*, prejuicios o errores que los hombres cometen al interpretar la naturaleza y de los que cabe librarse si se desea lograr una comprensión de ésta más amplia, concisa y exacta. Tal como fueron definidos por Francis Bacon, en 1620, en el *Novum Organum*.

Como si se tratara de un espejo que sólo pudiera reflejar fielmente el mundo cuando está perfectamente pulido, libre de manchas y rugosidades, así el sujeto sólo puede describir el mundo cuando su mente está limpia de cualquier interferencia. Estas “falsas nociones” generan una equivocada perspectiva de lo

existente, obstaculizando el conocimiento de las leyes naturales y lastrando nuestra visión definitiva de la realidad. Los ídolos bloquean, o alteran, el entendimiento de lo que sucede a nuestro alrededor. A los ídolos de *la propia naturaleza de la mente humana*, los ídolos de *la cultura y el medio social*, los ídolos en *el lenguaje*, y los ídolos *productos de las doctrinas filosóficas, de sus dogmas y de sus falsas demostraciones*, Max Scheller añadirá los *Ídolos del Conocimiento Interno*, aquellos que sostienen que toda percepción de uno mismo (no del conocimiento externo, como los anteriores) es acertada y exacta con la realidad, reflejando el ser humano tal como es en verdad.

Esta «ideología» constituirá nuestra relación con los fenómenos y con la experiencia que tenemos de ellos. Ideología y Fenomenología mantendrán una relación dialéctica y extrañamente fecunda, en cuyos nexos la racionalidad sufrirá una gran transformación. En la mayoría de los casos, una regresión de los mecanismos de experiencia, como en el caso del arte<sup>7</sup>, tenderá a limitar la reflexión, y aquellos viejos conceptos de democracia, de justicia, o de igualdad, habrán perdido cualquier posible sustantividad, funcionando de forma virtual. La cuestión de fondo será la constatación de que tanto la política como la economía son procesos fenoménicos en marcha y que, por consiguiente, los *niveles de experiencia* son múltiples.

El nivel de la economía, digamos comercial, se corresponde con el nivel de la experiencia del *mundo vivido*, mientras que el nivel de la economía financiera es un nivel puramente virtual, abstracto y formal. La difusión del Neoliberalismo correrá la misma suerte que la propagación de nuevos lugares de indeterminación. Su lógica será tan eficaz como la que genera el sentido común compartido y, sin embargo, sus ritmos no serán públicos, sino determinados por la privacidad. La oscuridad de la idea de globalización que conlleva el Neoliberalismo derivará del conflicto entre dos concepciones. Por una parte el supuesto de una globalización *única*, cuyo referente sería la Humanidad como Idea, a su vez, supuestamente *dada* y con claras contaminaciones metafísicas y teológicas, y, por otra parte, la realidad de una globalización *plural* que tiene lugar en el seno de categorías diferentes e involucradas entre sí: económicas, políticas, culturales, etc. La oscuridad de esta idea vendrá de que tal confluencia y confusión de concepciones se ha concretado en dos supuestos: primero la atribución a la economía, y en especial a las técnicas financieras, de ser la punta de lanza y el agente configurador del proceso. Y, en segundo lugar, la creencia de que este proceso de globalización, para ser tal, global, necesita contar *previamente* con cierta idea u horizonte de cumplimiento, lo que implica, a su vez, una cierta idea sustantivada de *Humanidad*.

Ahora bien, no hay tal género humano dado. Tampoco hay una economía que no se involucre políticamente. La recurrencia del mercado no implica la pretensión de liberarse de la política como si fuese una traba. Economía y

<sup>7</sup> Luis Álvarez Falcón. *Realidad, arte y conocimiento. La deriva estética tras el pensamiento contemporáneo*, Barcelona, Editorial Horsori, 2008.



política se involucran desde la Institución. Unas veces parece que es la política la que engloba a la economía, y otras la economía la que englutina a la política. La razón está en que la política no es posible fuera del horizonte de la igualdad de singulares en tanto que sujetos *agregados*, y la economía no se entiende sino en el contexto de la igualdad de sujetos operatorios en tanto que sujetos *segregados*. Pero el carácter de sujeto agregado o segregado hace referencia a distintos *niveles* de experiencia. Tampoco la cultura puede asumir el papel unificador englobante, puesto que a menudo la globalización exagera los círculos culturales en lugar de anularlos, como mecanismo de defensa y refugio frente a las *disritmias* entre diferentes niveles. En consecuencia, no hay una idea clara de globalización, sino algo mucho más modesto: la simple denominación de múltiples procedimientos que confluyen polémicamente.

La capacidad de absorción, de *englobamiento*, de gestión y digestión del sistema económico liberal, se pone a prueba cuando sobrevienen sus *disritmias*. El *mundo vivido* se ve entonces desbordado, en su capacidad de absorción, por la proliferación indiscriminada de procesos formales poderosos con relación al marco de la universalidad humana. El malestar de esta globalización formal, propia del capitalismo contemporáneo, procede del desconcierto entre unos procesos formales avasalladores (no englobados) y una propuesta utópica de solución, mediante una *alterglobalización*, que casi siempre supone una modificación imposible de la globalización de base. En esta gran representación omniabarcante, todo puede funcionar o todo puede moverse a la deriva, dependiendo de una inercia que determina su estabilidad.

## 2. Falacia y economía

En *El Sustento del Hombre*, publicado póstumamente en 1977, Karl Polanyi, el autor de *La gran transformación*, tratará de describir el problema del desplazamiento que la esfera de los fenómenos económicos ha sufrido dentro de las matrices de las relaciones sociales y culturales que han configurado las diferentes sociedades históricas. Bajo el título “La falacia económica”, Polanyi defenderá que el Neoliberalismo, el capitalismo, no ha liberado una tendencia natural al intercambio, sino que ha dado lugar a una sociedad históricamente exótica. De este modo, el autor será preciso en su diagnóstico:

Casi nunca es pertinente resumir la ilusión general de una época en términos de error lógico; aunque, conceptualmente, la falacia económica, no puede describirse de otra manera. El error lógico fue algo común e inofensivo: un fenómeno específico se consideró idéntico a otro ya familiar. Es decir, el error estuvo en igualar la economía humana general con su forma de mercado (un error que puede haber sido facilitado por la ambigüedad básica del término económico, al que volveremos después). La falacia es evidente en sí misma: el aspecto físico



de las necesidades del hombre forma parte de la condición humana; ninguna sociedad puede existir si no posee algún tipo sustantivo de economía. Por otra parte, el mecanismo oferta-demanda-precio (al que popularmente se denomina mercado), es una institución relativamente moderna con una estructura específica, que no resulta fácil de establecer ni de mantener. Reducir la esfera del género económico, específicamente, a los fenómenos del mercado es borrar de la escena la mayor parte de la historia del hombre. Por otro lado, ampliar el concepto de mercado a todos los fenómenos económicos es atribuir artificialmente a todas las cuestiones económicas las características peculiares que acompañan al fenómeno del mercado. Inevitablemente, esto perjudica la claridad de ideas<sup>8</sup>.

El término «falacia» hará referencia a un argumento que parece válido, pero no lo es. En la lógica tradicional, un argumento puede tener premisas verdaderas y conclusión verdadera, y aún así ser falaz. Polanyi definirá este “error lógico” como la identificación de los «fenómenos económicos» con los «fenómenos de mercado», adecuando violentamente esta concordancia con las necesidades prácticas del mundo de la vida. El mercado formador de precios manifestó su asombrosa capacidad para organizar a los seres humanos como si fueran simples cantidades de materias primas, y convertirlos en unidades industriales bajo las órdenes de particulares especialmente interesados en comprar y vender para obtener beneficios. La ficción mercantil transformó la esencia misma de la sociedad humana. La *sociedad de mercado* apareció como la gran invención del liberalismo económico: una economía otra en el lugar desplazado de una economía real. El idealismo sirvió de motor de transmisión, y la mentalidad mercantil, su concepción del universo, su *Weltanschauung*, terminará por contener la imagen abreviada de una cultura completa, la imagen del hombre y de una sociedad, transformada en economía de mercado. Jamás se concibió una ficción más efectiva en una sociedad. El mecanismo de mercado creó para ello el espejismo del determinismo económico como si fuera una ley general para toda la sociedad humana. Así como el hombre «económico» era el hombre «real», el sistema económico era «realmente» la sociedad.

Apariencia y realidad funcionaban en el núcleo crítico de esta gran invención, cuya autorregulación parecía estar en su propia deriva inercial. Una determinada concepción de la racionalidad y una cosmovisión atomista parecían converger en un equilibrio pseudofilosófico. La indeterminación iba a reforzarse de una jerga filosófica ambigua y confusa. El racionalismo económico iba a caracterizarse por la limitación sistemática de la razón a las situaciones de escasez, y por su extensión sistemática a todos los fines y medios humanos, dando validez así a una cultura económica con el aspecto de una lógica irresistible. Polanyi caracterizará esta lógica con el término más radical y la filosofía social

<sup>8</sup> Karl Polanyi. *La falacia económica* [en *El Sustento del Hombre*, publicado póstumamente con H.W. Pearson en 1977]. Harry W. Pearson, *The Economy Has no Surplus: Critique of a Theory of Development* [en *Comercio y mercado en los imperios antiguos*, editado por K. Polanyi, C. Arensberg, y H. Pearson, Labor, Glencoe, 111, Free Press and Falcon's Wing Press, 1957].

fundada sobre tales principios será calificada de «fantástica», haciendo referencia a la etimología clásica de este término. La economía iba a dar un salto al vacío, que Polanyi calificará con la expresión «solipsismo económico», generando un concepto vacío de justicia, ley y libertad.

### 3. Utopía y libertad

En 1998, treinta años después del mayo francés y de la matanza en la Plaza de Tlatelolco, la revista *Le Monde Diplomatique*, *Le Diplo*, como es conocido entre sus lectores, publicará un artículo casi incendiario, cuyo título contendrá en sus términos un problema de orden radicalmente ontológico: «La esencia del Neoliberalismo». Pierre Bourdieu, uno de los más claros exponentes de la sociología francesa, asistente de Raymond Aron y fundador del Centro de Sociología de Educación y Cultura, cuatro años antes de su desaparición escribirá un *excursus* sobre la naturaleza del Neoliberalismo. No es casual que su título contenga el término «esencia», referido al “ser esto o aquello” de una cosa, es decir, no a que una cosa sea, sino a “lo que es” esa cosa. Desde el punto de vista lógico, la esencia es un predicado mediante el que se define una cosa, o se dice lo que es. Pero, en este caso, ¿qué realidad posee el Neoliberalismo? Y si posee realidad, ¿qué es el Neoliberalismo? En sus primeras líneas, dos largas interrogaciones nos advierten de la intención del autor:

El mundo económico ¿es realmente, como pretende la teoría dominante, un orden puro y perfecto, que desarrolla de manera implacable la lógica de sus consecuencias previsibles, y dispuesto a reprimir todas las transgresiones con las sanciones que inflige, bien de forma automática o bien - más excepcionalmente- por mediación de sus brazos armados, el FMI o la OCDE, y de las políticas que estos imponen: reducción del coste de la mano de obra, restricción del gasto público y flexibilización del mercado de trabajo? ¿Y si se tratara, en realidad, de la verificación de una utopía, el neoliberalismo, convertida de ese modo en programa político, pero una utopía que, con la ayuda de la teoría económica con la que se identifica, llega a pensarse como la descripción científica de lo real?<sup>9</sup>.

Si Karl Polanyi, en *El Sustento del Hombre*, había utilizado el término «falacia» para referirse al “error lógico” que identifica los «fenómenos económicos» con los «fenómenos de mercado», Bourdieu ahora pondrá en juego la resbaladiza noción de «utopía» para definir una pura “ficción matemática” basada, desde su mismo origen, en una formidable abstracción que compromete la naturaleza misma de la racionalidad. En este sentido, ambos planteamientos pondrán en juego un entramado de nociones filosóficas que afectan críticamente a nuestra imagen del mundo. Falacia, utopía, invención, son términos que hacen

<sup>9</sup> Op. Cit, p. 139.

referencia a la estrecha relación entre el ser humano y el mundo de la vida, y quizás, en este caso, parezca valer aquella sentencia ilustrada que David Hume plasmara en sus tratados. Los fenómenos a los que aludimos parecen constatar, una vez más, que los puentes sobre la realidad permanecen rotos.

Del férvido e inflamado discurso de Bourdieu parecen constatarse algunas de las cuestiones críticas que se exhiben en los fenómenos del siglo XXI. En primer lugar, la diferenciación de múltiples niveles de experiencia y la distinción entre dos tipos de «Universalidad». Una universalidad inhumana, puramente abstracta, caracterizada por la confluencia de múltiples procedimientos diferentes y contradictorios entre sí, por la hipertrofia que provoca la proliferación indiscriminada de procesos formales poderosos y avasalladores. Sin embargo, en la experiencia del mundo vivido, esta universalidad es gestionada por referencia a otra universalidad, no formal, concreta, propiamente humana, que no posee esencia porque no puede ni debe ser sustantivable como especie humana, como *Humanidad*. Preguntemos entonces: ¿por qué hay disritmias entre las distintas universalidades?, ¿cuál es su ritmo diferenciado?, ¿por qué hay desastres cuando una de las dimensiones se impone desmesuradamente, llegando a atribuirse la capacidad de ser una descripción científica de lo real? La crisis se produce cuando los sujetos de la economía actúan en *niveles* diferentes y sus *ritmos* son distintos. La crisis global producida por la economía financiera especulativa es un claro ejemplo de ello. De ahí la aparición de una lógica propiamente económica, basada en la competencia y portadora de eficacia, y una lógica social, sometida a la regla de la equidad.

Bourdieu será tajante al advertir que el discurso neoliberal no es un discurso como los “otros”. Es un discurso fuerte, cuya fortaleza reside en crear y recrear, inventar en definitiva, las relaciones de fuerza que contribuyen a sostener ese supuesto programa científico de conocimiento, convertido en programa político de acción, generando las condiciones de realización y de funcionamiento de la “teoría”, por supuesto alimentada por un potente motor de simbolización que encuentra en las instituciones su propia energía de representación. Tal programa parece traer como consecuencia subsidiaria la destrucción metódica de los colectivos. De este modo, se hablará del giro hacia la “utopía” neoliberal de un mercado puro y perfecto, posibilitado por la política de desregularización financiera, tendente a poner en tela de juicio todas las estructuras colectivas. Sin embargo, tal como la noción de «falacia» utilizada por Polanyi no era del todo precisa, por no dar cuenta de la complejidad de los fenómenos exhibidos, tampoco la noción de «utopía» parece ser del todo adecuada. Podrá parecer que tal disquisición terminológica sea irrelevante en el contexto teórico en el que nos movemos, pero esto no parece ser así. Si bien es cierto que una de las características del liberalismo a lo largo de su historia ha sido su capacidad para fagocitar las diferentes sistematizaciones, alternativas y críticas a las que ha sobrevivido, nutriéndose de sus aparatos teóricos y travistiendo su propio modo de aparición, sin embargo, no ha sabido gestionar y digerir la naturaleza irreductible

de la «utopía». Y en esto, creemos que estriba el gran obstáculo de su evolución, siendo, sin ninguna duda, la insuficiencia que no permite su perfección definitiva, su irreversible completitud como invención pulcra y terminada, imposible de evidenciar su apariencia de la realidad.

El concepto «utopía» se refiere a la representación de un mundo idealizado que se presenta como alternativo al mundo realmente existente, mediante una crítica de este. El término fue concebido por Tomás Moro en su obra *Nova Insula Utopia*, donde «utopía» es el nombre dado a una isla y a la comunidad ficticia que la habita, cuya organización política, económica y cultural contrasta en numerosos aspectos con las sociedades humanas de su época. Por el contrario, «distopía» fue acuñado a finales del siglo XIX por John Stuart Mill, quien también empleaba el sinónimo creado por Bentham «cacotopía», del adjetivo “kakós” (malo). En consecuencia, «distopía» hace referencia a una “utopía negativa”, donde la realidad transcurre en términos antitéticos a los de una sociedad ideal. La mayor parte de las “distopías” describen sociedades que son consecuencia de tendencias sociales actuales y que llevan a situaciones totalmente indeseables. Las “distopías” guardan mucha relación con la época y el contexto socio-político en que se conciben. Algunas “distopías” de la primera mitad del siglo XX, o de mediados de siglo, advertían de los peligros del socialismo de Estado, de la mediocridad generalizada, del control social, de la evolución de las democracias liberales hacia sociedades totalitarias, del consumismo y el aislamiento (*Nosotros* de Yevgeni Zamiatin, *Señor del Mundo* de Robert Hugh Benson, *1984* de George Orwell, *Mercaderes del espacio* de Frederik Pohl y Cyril M. Kornbluth, *Un mundo feliz* de Aldous Huxley y *Fahrenheit 451* de Ray Bradbury). Sin embargo, y pese al diagnóstico pesimista de las grandes críticas al Neoliberalismo que contienen, el término quizá tampoco sea adecuado para la determinación del problema que nos ocupa.

Este desfase, la disritmia, no presenta el carácter de una «falacia». El desajuste entre las economías y las realidades sociales, tal como es exhibido por un sistema económico ajustado a la descripción teórica, es la gran máquina lógica, que se presenta como una cadena de restricciones que obligan a los agentes económicos. No se trata ni de una «utopía» ni de una «distopía». El espacio que se nos descubre hoy en el horizonte del Neoliberalismo, sus teorías, sistemas e íntimas conexiones lógicas, no es una innovación. El espacio, en la experiencia occidental, tiene una historia, una Institución simbólica. La máquina de generación simbólica que alimenta este espacio virtual, tal como hemos constatado al hacer mención de la «teología política», no ha permitido que el espacio topológico del que hablamos esté completamente desacralizado. Es muy posible que el espacio que recrea la invención del Neoliberalismo esté dominado por un determinado número de oposiciones intangibles que generan un lugar en otro lugar, que nos hacen salir fuera. Tal espacio topológico, virtual, fantástico, ficticio, aparente e ilusorio, tiene la propiedad de ponerse en relación con todas las demás ubicaciones, suspendiendo, neutralizando o invirtiendo, el conjunto de

relaciones en las que habita el ser humano.

#### 4. Heterotopía y Estado

El 14 de marzo de 1967, en el contexto del Círculo de Estudios Arquitectónicos, institución creada en París en 1951 por un grupo de arquitectos de renombre (Auguste Perret, Pierre Sonrel, Eugène Beaudouin y Bernard Zehruss), el pensador francés Michel Foucault impartió su famosa conferencia *De los espacios otros* («Des espaces autres»). En esta breve digresión, Foucault definirá un nuevo término, en oposición al de «utopía». Si bien las “utopías” son los lugares sin espacio real, que entablan con él mismo una relación general de analogía directa o inversa, sin embargo, hay en toda cultura, en toda civilización, espacios reales, espacios efectivos, delineados por la sociedad misma, y que son una especie de contraespacios:

(...) una especie de utopías efectivamente verificadas en las que los espacios reales, todos los demás espacios reales que pueden hallarse en el seno de una cultura están a un tiempo representados, impugnados o invertidos, una suerte de espacios que están fuera de todos los espacios, aunque no obstante sea posible su localización<sup>10</sup>.

A estos espacios, por el hecho de ser completamente distintos de todos los espacios de los que son reflejo y alusión, Foucault los denominará: «Heterotopías». El famoso ejemplo usado por Foucault es el del espejo:

El espejo, a fin de cuentas, es una utopía, pues se trata del espacio vacío de espacio. En el espejo me veo allí donde no estoy, en un espacio irreal que se abre virtualmente tras la superficie, estoy allí, allí donde no estoy, una especie de sombra que me devuelve mi propia visibilidad, que me permite mirarme donde no está más que mi ausencia: utopía del espejo. pero es igualmente una heterotopía, en la medida en que el espejo tiene una existencia real, y en la que produce, en el lugar que ocupo, una especie de efecto de rechazo: como consecuencia del espejo me descubro ausente del lugar porque me contemplo allí. Como consecuencia de esa mirada que de algún modo se dirige a mí, desde el fondo de este espacio virtual en que consiste el otro lado del cristal, me vuelvo hacia mi persona y vuelvo mis ojos sobre mí mismo y tomo cuerpo allí donde estoy; el espejo opera como una heterotopía en el sentido de que devuelve el lugar que ocupa justo en el instante en que me miro en el cristal, a un tiempo absolutamente real, en relación con el espacio ambiente, y absolutamente irreal, porque resulta forzoso, para aparecer reflejado, comparecer ante ese punto virtual que está allí<sup>11</sup>.

La utopía liberal, aquella que tiende a encarnarse en la realidad de una especie de atomismo mecanicista, esa utopía instituida en modelo de racionalidad

<sup>10</sup> Michel Foucault. *Des espaces autres* [en *Dits et écrits*, 1954-1988, t. IV (1980-1988), Paris, Éditions Gallimard, coll. Bibliothèque des sciences humaines], p. 752-762.

<sup>11</sup> Op. cit. p. 755.

y que pretende la subordinación de los Estados Nacionales a las exigencias de la libertad económica, que instituye un mundo darwinista de lucha de todos contra todos, un modelo hobbesiano de violencia estructural, que se muestra inclinada a confundir las cosas de la lógica con la lógica de las cosas, puramente abstracta, formal y teoricista, parece tener la forma de un “espacio otro” y no de un lugar sin espacio. Y, sin embargo, tal como nos recordaba Pierre Bourdieu, el mundo está ahí, con los efectos inmediatamente visibles de la puesta en práctica de esta gran «heterotopía». El artefacto que sirve de medio parece funcionar como un espacio vacío de espacio, y buena prueba de ello son las llamadas “burbujas”, siempre especulativas. En este régimen político-económico el sujeto se ve allí donde no está, en un espacio irreal, el mercado, que se abre virtualmente tras el mundo de la vida. Una especie de sombra le devuelve su propia visibilidad, que le permite mirarse donde no está más que su ausencia. Sin embargo, esta gran representación tiene una existencia real. La invención del Neoliberalismo tiene la propiedad de devolver el lugar que ocupa el sujeto justo en el instante en el que el sujeto participa en dicha representación, en un tiempo absolutamente real, en relación con el entorno, y absolutamente irreal, porque al igual que el espejo, también resulta forzoso, para aparecer reflejado, para formar parte de su realidad, comparecer ante ese punto virtual que resulta la inclusión en ese régimen político-económico.

Si los ejemplos que traía a colación Foucault para describir las “heterotopías” eran los lugares de desviación, residencias, clínicas psiquiátricas, prisiones, trincheras, asilos, cementerios, teatros, cines, jardines, bibliotecas, museos, saunas, moteles, prostíbulos y colonias, el Neoliberalismo nos ofrece una serie de “espacios otros”, de “economías otras” (*héteros oikos nomos*), que comparten sus mismas características: espacios de crisis y espacios de desviación, lugares ficticios en los mismos lugares, la yuxtaposición en un único lugar real de distintos espacios, su atemporalidad, su apariencia de apertura y su oculta capacidad de exclusión, su condición compensatoria, etc. Para Foucault la nave constituye la «heterotopía» por excelencia.

En las civilizaciones de tierra adentro, los sueños se agotan, el espionaje sustituye a la aventura y la policía a los piratas. Del mismo modo, en esta extraña «heterotopía» que configura la invención del Neoliberalismo, la política sustituye a la verdad, el mercado suple a la libertad, el consumo reemplaza a los deseos y la ficción se vuelve realidad. La filosofía rompe con la extraña simetría que describía Platón en la subida y el retorno del prisionero de la caverna. El gobierno de la polis, de una *Kallípolis* bella y justa, cuestiona siempre el nuevo mito metafísico con el que interpretamos la ciudad de hoy.

---

## Referencia bibliográficas:

- Álvarez Falcón, L.: *Realidad, arte y conocimiento. La deriva estética tras el pensamiento contemporáneo*, Barcelona, Editorial Horsori, 2008.
- Arendt, H. *Verdad y Política* [en *Entre el pasado y el futuro, ocho ejercicios sobre la reflexión política*. Trad. de Ana Poljak. Barcelona, Península, 1996].
- Arendt, H. *Los orígenes del totalitarismo*, Madrid, Ed. Taurus, 2004.
- Foucault, M. *Des espaces autres* [en *Dits et écrits, 1954-1988*, t. IV (1980-1988), Paris, Éditions Gallimard, coll. Bibliothèque des sciences humaines].
- Pearson, H. W. *The Economy Has no Surplus: Critique of a Theory of Development* [en *Comercio y mercado en los imperios antiguos*, editado por K. Polanyi, C. Arensberg, y H. Pearson, Labor, Glencoe, 111, Free Press and Falcon's Wing Press, 1957].
- Polanyi, K. *La falacia económica* [en *El Sustento del Hombre*, publicado póstumamente con H.W. Pearson en 1977].
- Weber, M. *La ética protestante y el espíritu del capitalismo*, México, Fondo de Cultura Económica, 2003.



